俗文学研究

作为地方话语的民间传说

陈泳超
(北京大学 中文系, 北京　100871)

摘　要: 当代传说研究范式已从文本中心转为语境化研究,在一个限制性的地方人群中,概论式的传说并非都被当做传说看待,它需要与人群发生地方性关联的实感。事实上,传说从来不以娱乐为主要目标,它是地方民众交流的话语形式,它建构了讲述者之间的身份关系并直接影响到他们的行为。所谓民间传说,绝非均质的流传,它体现了人们在某一场域内的竞争过程,其中起主导作用的是凭借不同文化资本而形成的"民俗精英"的松散组合。而作为地方传说,不仅在"地方内"有各种纷争,并且与"地方外"也形成了非常多样的博弈。

关键词: 传说; 话语; 语境; 地方; 民间
中图分类号: I 276.3　**文献标识码:** A　**文章编号:** 1000-5919(2013)04-0094-10

传说的文本与语境

本文讨论的传说,专指传统意义上各地方人群传播的口头叙事,不包括现代广泛流行的、相当倚重电子媒介且地方色彩不是非常鲜明的"都市传说"或"当代传说"。二者虽然共用"传说"之名,实质上差异巨大,无法归并。

20 世纪的中国传说研究,主要有三种模式:一是历史流变研究;二是形态机能研究;三是意义与审美研究。这三种研究思路各有短长,但有一个特质是共同的:都以文本为中心(text-centered)。而在西方(主要是美国)的民间文学研究领域,从上世纪 60 年代末开始,上述以文本为中心的研究视角就已经遭到了集中反思,逐渐形成了很多新的研究思潮,它们都将口头文学看作是在一定语境中由表演者与受众共同完成的,因而更多着眼于文本产生的语境之研究。上世纪末,这些新的思潮和方法逐渐传入中国,引起了国内学界研究范式上的革命性转变,大量民俗学者开始走入田野,从区域内的日常生活中考察各类民俗现象及其与社会历史文化之间的关系。刘晓春《从"民俗"到"语境中的民俗"——中国民俗学研究的范式转换》(下文简称为"刘文")一文①,对中国民俗学界在语境研究中的具体成绩予以总括性的梳理,只是在所有被"刘文"提名的研究中,没有一例是以传说为对象的。除了作者的写作策略之外,笔者以为可能还有两个因素值得探究:

其一是对于"语境"这一核心概念的不同理解。

比如杜德桥(Glen Dudbridge)所著《妙善传说》(The Legend of Miao-shan, 1978),笔者以为是继顾颉刚孟姜女研究之后最具典范意义的传说研究专著。该书完全建立在书写文本基础上,其突出贡献在于能从一些文本内的语言状态,分析出其超越文本的可能的实际行为,而且对各类文本的不同性质及其与外部世界的连接给予了特别的关注。他自己宣称这是在对传说进行语境研究:"本研究的基本原则是:一个故事的形成有其外在的环境,而且

收稿日期: 2013-05-30
作者简介: 陈泳超,男,江苏常州人,北京大学中文系教授。
基金项目: 国家社会科学基金项目"民间传说的动力机制及其与当代社会思潮研究"(项目编号:11BZW137)的系列成果之一。

① 刘晓春:《从"民俗"到"语境中的民俗"——中国民俗学研究的范式转换》,《民俗研究》2009 年第 2 期。

在讨论此一故事时必须一方面不脱离其外在环境,另一方面又能彰明其外在环境。"①这里所谓的"外在环境",其英语对应词就是"context",但显然不符合刘文对于"语境"概念的设定,这就有必要回顾一下"语境"一词的来历。

学术史上含有"语境"意义的思想,据说可以追究出很长的历史,但"语境"(context)一词的真正出现,学界公认是马林诺夫斯基(Malinowski)的创设。1923 年,马林诺夫斯基在 Ogden 和 Richards 所著"The Meaning of Meaning"一书中附录一篇文章,里面提出了"情景语境"(context of situation)这一术语,指的是形成某一语言文本的直接交流情景以及与之相关的外部因素;到了 1935 年,马氏又提出"文化语境"(context of culture)一词,指的是语言交流过程中更广泛的文化背景。马氏的这一思想被语言学伦敦学派创始人 J. R. Firth 吸收改造成所谓的"语义的语境理论"(the context theory of meaning),主张语境有两种:一种是语言外部的,即马氏的情景语境;另一种来自语言的内部,即所谓的上下文。两者对于语义的生成同等重要。② 此后,语境一词被语言学以及其他各人文社会学科广泛运用,其内涵也变得异常复杂细腻,有时甚至是不可通约的了。本文的立场还是回到马林诺夫斯基建立的起点,即首先将"语境"当做是语言文本的外部面向,不包括语言文本内部的上下文;其次,基于传说的口头性特征,本文认为马氏的"情景语境"和"文化语境"是紧密关联、缺一不可的,尤其强调需要研究者直接观察的"情景语境"是"语境"的必备条件;"文化语境"是分析性的,可以从田野中获得,也可以单纯从文献中获得,但都必须以"情景语境"为前提,否则就不应该包括在本文的语境概念之中。这样的界定,重在突出语境研究的田野性质。其实,"刘文"的"语境"主要也是在这一意义上设定的,难怪像杜德桥《妙善传说》这么优秀的研究范例不在其关注之列了。

其二是跟当前的学科分类有关。

"刘文"是限制在民俗学的学科范围内的,但传说并非仅限于民俗学,它是一个文类(genres)概念,可以被很多学科使用,比如历史学界作为后现代史学面目出现的区域社会史研究,其突出表征之一就是将地方传说与正统史料平等看待。陈春声、陈树良就认为:"这些故事蕴含了有关地域社会历史背景、乡村内部关系和村际关系,以及乡民日常生活等多方面的信息,通过对这些故事和传说的富于同情心的理解,研究者可更加深刻的重构乡村的历史。"③无疑,这样的表述与理想中的语境化传说研究很贴近。但是我们也必须看到,这些研究本质上并不把传说本身作为研究目标,而是将传说当做另外一种史料来建构新的史学图景。因此,"情景语境"并非这类研究的必备条件,他们需要的只是某种可以用来建构地方历史的"说法",而且多数时候,这一"说法"是采自于地方文献的。王杰文将这一研究方法概括为"文本中心主义",认为他们将"文献记录中的传说"等同于"口头传说"来处理,因而"这种宏大叙事策略不能不以牺牲地方之间、个体之间、文本之间的差异性为代价"。④ 这样的批评,对于这一流派中的相当一部分成果来说,是很切中要义的。更进而言之,即便是那些亲自到具体村落中去调查的学者,其文章中所引用的传说,大多还是从地方文献上来的,几乎从来看不到自己的录音记录稿,说明他们并不关心真实的叙述事件和情景。这类研究常见的学术关键词有两个:一是"集体记忆",这就隐然将特定区域内的人群均质化,忽略了其中不同的声音。另一个是"历史建构",说明这类研究本质上是以过去为指向的,现时态的人

① 杜德桥:《妙善传说》,李文彬等译,台湾巨流出版公司 1990 年版,第 21 页。

② 以上对于"语境"的介绍,参见周淑萍:《语境研究——传统与创新》,厦门:厦门大学出版社 2011 年版;仇鑫奕:《语境研究的变化和发展》,《修辞学习》1999 年第 3 期。

③ 陈春声、陈树良:《乡村故事与社区历史的建构——以东凤村陈氏为例兼论传统乡村社会的"历史记忆"》,《历史研究》2003 年第 5 期。

④ 王杰文:《直义与隐喻——"十八打锅牛"传说的分析》,《民俗研究》2008 年第 3 期。

群似乎只是过往历史的延续。这充分体现了历史学与民俗学研究的巨大差异。

真正带有“情景语境”的传说研究也有一些,比如万建中、王清的研究,它们都以传说本身为研究对象了,只是还是强调记忆的过去指向①;而像杨冰、刁统菊以及庞建春的研究②,则已经直面传说的现实世界,前者关注传说造成的区域内人际关系;后者更关注传说与仪式之间的交互影响,并且已经关注到传说讲述人的不同身份。这些都显示出语境化传说研究的生机,只是这类研究都还点到即止,到目前为止尚未做出重大的成绩,因而也较少为人关注。

作为话语的传说

学界通常将传说与神话、故事一起看做是民间口头叙事的三种体裁:严格意义上的神话仅存在于文明的原始时期,诉说的是宇宙人类的本源创造;故事被视为是纯粹娱乐的口头作品;而传说则是有一定真实性的叙事,介于历史与文学之间。程蔷就认为传说是:“凡与一定的历史人物、历史事件和地方风物、社会习俗有关的那些口头作品。”③并认为传说可以分为“描叙性传说”、“解释性传说”两大类,传说的主要特征是具有“可信”的表述方式。类似的解说在各种民间文学的概论性著作中很多,大同小异,没有根本差别。

这样的“概论思维”④暗含着两种不同的视角:一是地方性的限制视角,即关于某地方的叙说对于某地人群而言可以称为该地的传说;二是整体世界的全知视角,因为某叙事对于某地人群而言是地方传说,因此它就具备了传说的资格,于是对于所有人群来说都应该称为传说。本文以地方语境为研究前提,坚守传说消费者的内部本位立场,那么传说就不是这样浩瀚无垠的了,许多在概论意义上的传说,对于特定的地方人群来说就不具备传说的身份。比如四大民间传说之一的《白蛇传》,对于杭州和镇江等地的人来说当然是传说,因为当地都有相关遗迹存在,但对于华北地区的广大民众而言,它跟小红帽故事、灰姑娘故事一样只是纯粹的娱乐故事。再比如说徐文长是一个真实的历史人物,有着极为丰富的传说,对于绍兴一带的人来说,由于存在着与他相关的故居、山水、食品等地方风物,他是实际可感的,可以称为传说;而对于其他地方的人来说,他完全可以归并到“恶讼师”一类的箭垛式人物故事之列,或者跟阿凡提故事一样当做笑话来欣赏。

我们并不否认像屈原、李世民、毛泽东这样一些极为著名的人物,会超越地域限制而成为中国各地民众共享的传说主角,但多数情况下,对于一个限制性的时空而言,一则口头作品如果称为传说,必须有当地具体可感的“实物”为依据,柳田国南称之为“纪念物”,他说:“传说的核心,必有纪念物。无论是楼台庙宇,寺社庵观,也无论是陵丘墓冢,宅门户院,总有个灵光的圣址、信仰的靶的……”⑤,“纪念物”一词不甚妥当,它过于偏重人事了,不能用于一些动植物的推原传说,本文认为还是“实物”一词更好。按照这样的界定,无论是人物传说、事件传说还是地方风物传说,归根到底都是地方风物传说,都必须落实到传说消费者日常生活环境中的某些“实物”之上,从而唤起人们的自我感知,将演述者、听众以及不在场的更大人群连接起来,滋生或温习对地方传统的认同感。这一“实物”有时甚至可以是地方本身,比如说:“太平军路过我们这里的时候……”,“我们这里”,已经充分表明了传说演述者与听众共同的地方真实感。

---

① 万建中:《传说建构与村落记忆》,《南昌大学学报》2004 年第 3 期;王清:《村落的记忆——马街及周边村落的传说研究》,《民间文化论坛》2004 年第 4 期。

② 杨冰、刁统菊:《禁忌:在历史与传说之间——关于济宁马坡梁祝传说的调查》,《青岛大学师范学院学报》2006 年第 3 期;庞建春:《传说与社会——陕西蒲城县尧山圣母传说传承与意义研究个案》,《民族文学研究》2004 年第 2 期。

③ 程蔷:《中国民间传说》,杭州:浙江教育出版社 1989 年版,第 4 页。

④ 施爱东:《中国现代民俗学检讨》,北京:中国社会科学文献出版社 2010 年版,第 102 页。

⑤ 柳田国南:《传说论》,连湘译,北京:中国民间文艺出版社 1985 年版,第 26 页。

基于这样的认识,对于传说界一直讨论不休的“真实性”特征问题,我们也可以有另外的阐释。现行相关学说,无论是真实说、可信表述说、专名说、相信性说,似乎仍然游弋于上述两种视角之间,始终未能获得一个公认的结论。① 本文认为,真实与可信,都牵涉到心理判断过程,带有浓重的个人化倾向,很难作为集体特性的指标,不如改为相对比较简单通约的“实感性”,或许可以更合理地突出传说在语境中的特质:它是与特定人群的真实生活和思想感情具体相关的。

下文将以这样的传说定义为基础,对语境中的传说从三个方面予以讨论。

1. 传说话语的身份建构

传说与故事最大的不同是它并不以娱乐为主要目的,所以它虽然也可以很精彩复杂,但在田野中听到的演述,很多时候都非常简短,有时候一两句话就完成了,甚至可以没有任何情节,只是静态的陈述。比如在华北一带有大量“马刨泉”的传说,通常都是因为一眼泉水比较丰盛,便传说为某个著名人物骑马路过时马蹄子刨出来的。它可以被简单表述为“那口井是×××的马刨的”,就已经构成了一个传说。这样的传说可能是孤立的单体传说,即在该区域内找不到与“×××”相关的别的传说;但也可能是一个复杂传说的一部分,比如在我们长期调查的洪洞县“接姑姑迎娘娘”仪式活动路线上,赤荆村就有这么一个“马刨泉”的传说,“×××”可以落实为娥皇或者女英,讲的是姐妹俩共嫁一夫之后争谁大谁小,于是舜就出了三道难题,其中第三道难题是给姐妹俩分别提供一匹马、一辆车,看谁先到娘家,其中骑马的一位在路过赤荆村时就发生了这段传说事迹。问题是,即便“姐妹俩争大小”算是一个传说,其实它还可以是更宏大传说的一个部分,在“接姑姑迎娘娘”仪式中关于娘娘身世的传说,大致可以划出如下的基本情节链:

羊獬村生獬→尧王访查生女英→居住该村→尧王历山访贤得舜→以娥皇、女英嫁舜→姐妹俩争大小→尧王教育后平安相处→姐妹俩每年三月三回羊獬娘家、四月二十八回婆家历山

从这个情节链中可以看出,“姐妹俩争大小”只是其中的一个环节而已。事实上,这个情节链本身还远没有完整,不用说在任何一个环节之间还可以插入别的大小环节,即便其起点和终点,也不是固定的:起点之前还可以讲到尧王的身世及其生养二女的传说,终点之后还可以讲娘娘自己选择建庙地址的神异传说等等。所以,单从文本内容来说,是无法确定在当地到底何谓一个传说,我们能够确定的只是一次讲述行为。其实,“传说”一词本来就有名词和动词两个义项,《汉语大词典》解释“传说”:

(1)辗转述说　唐司空图《商山》诗之二:“关头传说开元事,指点多疑孟浩然”。

(2)指民间长期流传下来的对过去事迹的记述和评价等。韩愈《谁家子》:“神仙虽然有传说,知者尽知其妄矣。”

如果我们以“传说”的动词性来解释其名词性,那么所谓一个传说,其实指的就是任何一次讲述所形成的文本(口头的或书面的),其容量与长度是随机的。有的传说可能本身就很简单,任何人也讲不了多长;而有的传说这个人可以讲很长,那个人就讲得很短;或者同一个人这一情景下讲得很长,在另外一个情景下又讲得很短。

从这个意义上说,传说不具备充分的表演性,并非“以表演为中心”(performance-centered)研究范式的理想对象,那么传说在地方人群中的作用是什么呢? 按照我们的观察,在人群中,即便是那些地方民众耳熟能详的本地传说,无论是特殊场合还是日常情景,照样时常被提及。甚至对于同一个“实物”,还会出现许多不同的传说,它们被不同主体所演述,互相之间产生矛盾和争执,严重时会经久不歇,乃至影响到地方生活的其他实践。因此,笔者更愿意将传说当做是地方民众人际交流的一种话语形式,它渗透于地方民众全部的生活之中。

所谓“话语”(discourse),是指“在特定的社会、文化、历史环境下,人们运用语言进行交际的

① 详情可参考刘文江博士论文:《传说:叙事的信仰实践形式——以甘肃省榆中县苑川河流域的民间传说为个案》,中国社会科学院研究生院博士论文,2011 年。

事件或这样一类现象”,简而言之就是一种“实际生活中的语言活动”。① 作为口头叙事的传说是一种特定的话语素材,它本身就存在于特定人群的言说之中。按照话语分析理论,话语不单是对现实世界的表达,同时也反过来建构着世界。著名批判话语分析学者诺曼·费尔克拉夫(Norman Fairclough)概括福柯知识考古学的一个重要主张就在于“话语的建构性——话语建构社会,包括建构‘客体’和社会主体”②。传说对于“客体”的建构不用多说,山村边一块有点像人的石头,原本只是一个客观地貌现象,但被当地人附加了一个“女人望夫”的传说,它就变成叫做“望夫石”的人文符号了。重要的是对于“社会主体”的建构,按照费尔克拉夫的说法,这样的主体建构主要体现在三个方面,即“社会身份”、“社会关系”以及“知识和信仰体系”,它们分别对应于语言的“身份”功能、“关系”功能和“观念”功能。③

按照费尔克拉夫的意思,所谓的社会身份和社会关系,似乎主要指的是对话者之间的直接身份关系,这一点下文还会详细说到。这里笔者要说的是,传说因为带有明显的历史感和解释性,经常会为其传播主体带来附加的身份和关系。以我们调查的娥皇、女英两位娘娘的身世传说而言,当地人在普通的社会身份之外,传说让他们坚信自己都是尧舜的后代,尽管几乎没有其他的旁证,但他们照样可以按照现实世界的亲属关系继续推衍,河东是尧的后代,河西是舜的后代,所以他们之间是差一辈的表亲关系,这是整个仪式活动内公认的社会关系。而具体到前述的赤荆村村民,他们通常很少讲尧舜和娘娘的整个身世,只是讲述娘娘骑马回娘家路过该村时,坐骑渴了刨出村口的那口井泉的传说,因为这个传说(片段)表述了本村在整个信仰格局中的位置:他们是娘娘真实路过的村子,因此在整个信仰仪式圈内具有悠久的合法地位,别的传说部分对于他们来说没有这么直接的功用。此外,该村还衍生出关于那口井更多的传说细节,据说因为是神马刨出的,所以水面离井口很浅,才一尺的距离,这在严重缺水的当地来说是异常稀罕的,也是该井神异性的一个重要佐证,所以村名原本就叫“尺井村”。这样似乎是在向外村人宣称,虽然他们在整个信仰仪式活动中处于较为次要的位置(毕竟只是娘娘途经之地而非娘家、婆家这样的居住地),但依然有可以骄傲的别样资本,事实上,被传说所建构的身份,多数情况下都要比现实身份更为优越,才能保证这一传说始终处于活跃状态。这一村落传说还不止于此,据说因为村边长有很多红色的荆条,所以又音讹为“赤荆村”。那么为什么别处的荆条不是红色,独有该村是这样呢?一说是马跑累了,出汗如血;一说是马产下马驹后出血所致。而该村邻近的村庄叫马驹村,传说就是娘娘当年途经时正好坐骑产驹之处。这一传说就将本村与邻村在娘娘信仰的路径关系上勾连起来,从而建构了单纯地缘关系之外的附加社会关系。

至于传说对于“知识和信仰体系”的建构,那是非常直观的了,上述这些传说,共同建构了以两位娘娘为中心、跨越汾河、勾连五个乡镇 20 余个村落的信仰体系,并且以每年三月三、四月二十八两次大型游神活动为整个信仰的高峰体验,让神灵的足迹周期性地勘踏该传说所建构的人际关系的全部地域。

传说作为地方话语除了建构之外,还会牵涉到行为层面,即直接或间接地影响着该地方民众的生活实践。仍以上述娘娘的身世传说为例,除了每年与信仰有关的仪式活动之外,在日常生活层面上,传说带来了当地一个非常奇特的习俗:羊獬和历山世代不通婚。按照传说世系,羊獬人是尧的后代、历山人是舜的后代,尧舜既已结亲,两地之人便属近亲,所以不能再结婚。我们认为的传说,当地多数人是当做真实历史的。问题是,即便是真实历史,那么尧舜离现在至少已经四千年,经过了几百代人,根本不必再有近亲的顾虑,当地人为什么非要严格遵守这一禁忌呢?笔者以为或许有两层原因:其一是民间特殊的时空感知。当

① 施旭:《文化话语研究》,北京:北京大学出版社 2010 年版,第 3 页。

② 诺曼·费尔克拉夫(Norman Fairclough):《话语与社会变迁》,殷晓蓉译,北京:华夏出版社 2004 年版,第 52 页。

③ 诺曼·费尔克拉夫:《话语与社会变迁》,第 60 页。

地人都知道尧舜是四千年前的事,但他们每年举行的仪式活动,却将尧、舜和二位娘娘想象成是真实的人,许多仪式细节也是按照现实的俗民伦理来安排的,这样每年一度的拟真性巡演,就将四千年的时空隔阂在感觉上大大虚化了,仿佛尧舜之事就在昨天。其二则是为传说信仰寻找强力的佐证。当地人是尧舜和娘娘后人的说法,除了本地传说之外,其实没有任何可资凭借的依据,一切相关的文献记载,都只会成为它的反证。然而这一传说信仰是当地民众不愿舍弃的传统,他们以这样不合情理的通婚禁忌,来强力论证整个传说的历史真实性,进而维护该地区信仰与仪式的合法性。其中包含着当地民众深刻而复杂的情感,这也正是传说话语的真谛所在。

2. 民间传说的演变动力

现代民俗学界的“民”,已经不再是全体中的部分阶层,它指的是全民,对于任何一个乡村地方而言,它指的是所有当地居民,包括国家干部、地方知识分子等等。他们同处一地,不断以语言为主交流着各自的身份和关系。同样是一个传说话题,却要看是谁在说、怎么说、为什么这么说,才能真正洞晓传说的生命存在。

极端地说,每个个人都是独立的存在,在传说讲述中有时候个人性也非常明显,这里不是指的表演,而是指的话语交流中所体现的动力和权力。仍以上述娘娘身世传说为例,羊獬村民都知道羊群里忽然生出一只獬的传说,这也是羊獬村得名的缘由,村里还有生獬滩的遗址,据说那地方寸草不生,是金黄色的沙滩,大雪无痕。老一点的村民能指出原来生獬滩的位置,现在的“生獬滩遗址”是 20 世纪 80 年代重新恢复庙会活动时新造的,已经被大家接受。但是就在几年前,村民 P 忽然号称梦中得到娘娘赠送的笔,隔三差五地娘娘就会托梦给他叙述身世,要他白天立即记录下来。于是他以韵散相间的文体写下了很长的关于娘娘身世的文字,并时常对村民们宣称他的某些新说,其中之一就说生獬滩不在现在的位置,而应该在他家的院子里,那里的一块土地从不积雪。他的所有行为和言说,在当地村民中很少有人相信,更被一些反对他的村民斥为神经病。有些村民认为他家院子里那块地原先是马厩,土下面积累了很多粪便,热量很高,所以下雪积不起来;更有一些村民认为他的一系列创说,实际是他自己想出名,然后想出版自己的书赚钱给儿子结婚。去年我们又去调查的时候,村民 P 据说已经拉起了一个锣鼓队,专门提供婚丧嫁娶的礼仪服务,给我们的名片上也自号“半仙”了。

一切话语的交流过程都包含有权力关系,权力既在话语之内,也在话语之外,其实际发生过程是复杂多样的。布迪厄(Pierre Bourdieu)认为,每个场域(field)都是一个充满动态关系的争夺空间,各个行动者(个人或集体)据有不同的资本,依凭惯习(habitus)来选择策略,用以保证和改善他们在场域中的位置。因此,每个场域中都会包含着动力机制,“一个场域的动力学原则,就在于它们的结构形式,同时还特别根源于场域中相互面对的各种特殊力量之间的距离、鸿沟和不对称关系”①。

由于现行话语理论及其实际研究,经常将权力关系上升到政治和意识形态层面,距离乡村民众的凡俗念想相对遥远,笔者更愿意使用“动力”而非“权力”一词,来作为分析传说与人群互动关系的主要概念。像村民 P 那样的个人当然是非常值得关注的,但我们的主要研究目标还是地方社会的群体,这一群体不可能是所有个人的累加,因此,必须为地方人群找到某种有效的分类方案,以便整体上把握地方传说交流与实践的大致模型。像地方社会史研究的华南学者,就习惯将一个社区内的人群按照宗族关系分别归类,来讨论传说演变与人群争斗之间的对应关系及其历史建构的过程。这在华北很多地方并不适用,因为我们观察不到明显的宗族元素。事实上,在当地现实社会里既有的组织、团体或阶层中,笔者都无法找到与传说交流可以构成对应关系的任何单位,于是,笔者根据这一传说在当地交流的实际情形,以“文化资本”这一较为软性的指标,将传说人群区分为“普通村民”、“秀异村民”、“巫性村民”、“会社执

① 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思》,李猛、李康译,邓正来校,北京:中央编译出版社 1998 年版,第 139 页。

事”、“民间知识分子”、“政府官员”和“文化他者”7 个层级,来展示该地区传说演述的动力机制,详细分析请参考相关拙作。① 这样的分析或许还有很多可訾议之处,并且,这一分层方案对于其他地方传说到底能有多少效力,还有待验证。

毫无疑问,在话语权力的角逐过程中,各阶层的力量和效果是不均等的,每次交锋碰撞的胜负关系也是不确定的,我们可以描述很多田野中实际观察到的交流个案,其中所体现的演述者的动机意志、各种力量的分合组成、交流的多变情景以及演述者随机应变的话语机巧等等,般般构成学者接近传说实际存在状态的无限迷人的动态图景,但在这些生动个案的背后,站在地方传说的整体平台上观察,还是可以分辨出其中的主导因素的,即所谓的“话语霸权”。但“霸权”一词同样过于政治化,置入民间传说的话语评价体系中显得过于突兀,笔者一向愿意用“民俗精英”一词来指称那些可以产生话语霸权效应的人群组合。成为“民俗精英”的基本条件当然首先要对该项民俗充满热情并勇于任事,此外,每个个体所依仗的特殊资本就很不一样了。在娘娘的传说信仰范围内,有为了捍卫信仰不惜触犯政府禁令的文化英雄比如村民 W,有通晓典籍的知识权威比如村民 L,有身具官方背景且能广开财路的村民 Y 等等,他们并非组成了一个实体性的团体,是我们基于观察分析所给予的一种概括。他们的功效是对各种传说异说起到整合作用,其间不可避免地存在着对异说的遮蔽乃至压制现象。但也应该看到,作为村民最大基数的“普通村民”通常是较为沉默的大多数,他们对于信仰传说没有特别的诉求,有个模糊的大概就足够了,他们更多关注的是信仰实践。因此,在纷纷扰扰、多样存在的共同体中,整顿出一种相对稳定的话语秩序(order of discouse),也是地方社会所必须。这些话语具有直接指导地方人群共同行动的职能,无论是劝说还是蛮力,总要有一个行动方案,以保障整体信仰实践的通畅运作。

这就牵涉到话语的符号体系及其载体了。无疑,口头语言是地方传说的主要载体,这一载体是最不可控制的,我们观察到很多“民俗精英”对其反感说法的当面指斥,但人各有口,只要不犯法,谁也禁止不了他那么说;然而一些硬化载体就不同了,比如宣传文字、建筑、塑像、壁画等,这些载体具有公众性,所谓“民俗精英”,一个基本标志便是有能力掌控这些公众载体,发出其“权威”声音,并略带强制性地要求公众按照他们设定的方案举行集体活动。最典型的例子就是塑像,原先据说二位娘娘因为争大小而关系不好,大的变小的了,所以塑像表情怨怒;小的变大的了,塑像就眉开眼笑。后来村民 L 认为嘴上说说可以,作为塑像要严肃,他苦口婆心到处分说,终于被大多数村落接受,所以现在游神仪式路线上的娘娘庙,二位娘娘多数都是一样的凤冠霞帔、庄严肃穆的正神形象了。

与控制公众载体一样,“民俗精英”们还经常掌控着一些地方组织,这些组织可以是国家行政性的,但多数情况下是非官方的地方自设,比如各区域内因信仰而起的“社”,以及新时期兴起的“×××庙修复委员会”等等,“民俗精英”们经常以这些组织的名义发出声音、制定规划,这就隐蔽了他们的个人身份,加大了其声音的权威感。

还有一点需要明确,所谓“民俗精英”,是一个松散的非实体的组合,这些人在一定条件下结成同盟,共同引领着传说的主导倾向;一旦条件改变(事实上条件是很不稳定的变量),那么原有的“民俗精英”组合就会发生变动。就在我们观察的几年内,可以称为“民俗精英”者已经变换多人,甚至连老资格的村民 L,现在也已经不是主导话语的第一人选了。

3. 民间传说的地方多样性

本文一再出现的“语境”、“田野”、“乡村”、“地方”等关键词,都可以“地方”一词统摄,那么,对于具体的传说研究,多大的地理空间可以设置为有效的“地方”呢?它的中心和边界又该如何

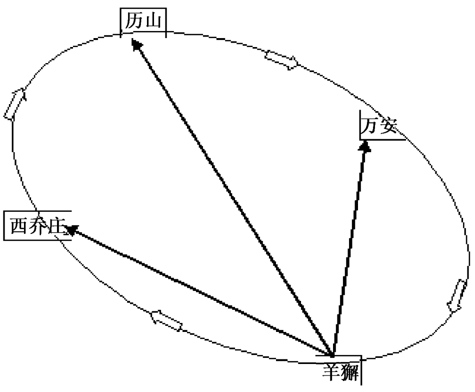
---

① 陈泳超:《民间传说演变的动力学机制——以洪洞县“接姑姑迎娘娘”文化圈内传说为中心》,《文史哲》2010 年第 2 期。

设定呢?

通常来说,一个传说的中心是比较明确的,一般总是以一个核心“实物”为基点,在此基点附近的传说也最为当地人群所认可,关键是如何确定边界。纯粹自然界的地形地貌,比如高山大河之类,固然经常可以当做边界的客观指标。但像笔者调查的上述娘娘传说,就跨越了汾河这条天然的分割线,毕竟,传说是人群主观创造的生活文化,它与特殊的人群关系和行为密不可分。民俗学界一度提倡村落研究,将村落当成民俗文化有机体的最小自然单位予以限定①,取得了很多成果。但传说是无形的,人群的关系又是如此多样,跨越村落的传说比比皆是,所以还是要根据传说传播的实际情况来划界。柳田国南所谓的“传说圈”,应该就是这样的意思。不过,在承认边界的主观性和含混性之外,有时候也可以有限度地寻找一些客观的“实物”标志,比如关于地方神灵的传说,就可能以对于该神灵的供奉庙宇作为参照物。更有一些实体化程度较高的文化实践活动,如果本身形成了某种线路图,比如祭祀圈、信仰圈之类,那么或许也可以借用来作为相关传说的“地方”边界。本文主要列举的“接姑姑迎娘娘”传说,就是因为三月三和四月二十八两次大型游神活动形成了一个仪式圈,正好可以当做这一传说研究的地方边界(如图所示)。当然所有边界的划定都是模糊的、相对的,事实上,这一仪式圈之外并非不存在娘娘的传说和信仰实物。

在被我们研究者标定的一个文化意义上的“地方”,经常还可以离析出更小的社区单位,它们在场域中的位置关系既不平等也不稳定,既相互依存又充满竞争,比较直观的就是中心与边缘的对立关系。在本文图示中不难发现,整个仪式活动虽然途径 20 多个村落,但只有 4 个点被标示出来,它们显然是这一活动的几个中心点。即便如此,各中心点之间在话语资源的分配上仍然体现出层级差别。按照传说,羊獬村是尧王的居住地,它的位置毫无争议,其他三个地方都跟舜或娘娘相关,西乔庄且不说,关键是历山和万安。历山是舜的居住地,这个大家公认,照例说自然也是娘娘的居处,历山人就是这么认为的;但万安不同意,认为娘娘有两个,一个在历山、一个在万安,所以三月三从历山上抬下驾楼来,要在万安住一天才继续行进。然而历山不答应,说万安只不过是个“歇马粮店”。这一矛盾在改革开放之前就长期存在,可见他们的争端并非起源于经济利益,是较为纯粹的“身份”之争。除了打嘴仗,两地最有文化的“民俗精英”都纷纷著述论证自己、贬斥对方,以至于还曾经发生过斗殴事件,说明所谓的“地方性话语”,也不是均质的,需要深入其中知其冷暖。这一点,前引拙作已有解析,此不赘述。



图中环形和空心箭头为三月三羊獬人的圈性游神路线;黑色箭头为四月二十八历山、万安、西乔庄三地分别自羊獬接回娘娘的线性游神路线

本文更想分说传说在“地方内”与“地方外”的关系。传统社会允许“不知有汉无论魏晋”的桃花源存在,其内部文化可以固守非常久远的历史风格,也可以演变得越来越远离主流文化,以致出现荒诞滑稽的现象,“五髭须”和“杜十姨”就是最著名的案例。② 现代社会日益开放和一体化,

① 刘铁梁:《村落——民俗传承的生活空间》,《北京师范大学学报》1996 年第 6 期。

② 高文虎《蓼花洲闲录》曰:“温州有土地杜十姨,无夫;五髭须相公,无妇。州人迎杜十姨以配五髭须,合为一庙。杜十姨为谁? 杜拾遗也。五髭须为谁? 伍子胥也。若少陵有灵,岂不对子胥笑曰:‘尔尚有相公之称,我乃为十姨,何雌我邪?’”引自宛委山堂本《说郛》卷四十一,见陶宗仪等编《说郛三种》第五册,上海:上海古籍出版社 1989 年版,第 1917 页。

“地方外”对于“地方内”的影响无所不在,即便像我们这样走入地方进行调查的文化他者,也多少给地方传说带来了一些变化,这是我们亲身观察到的。而“地方内”的人群,出于各种目的,也有一种向外展示的冲动,具体的行动无疑又会落到本地“民俗精英”的身上,有时笔者觉得这一冲动本身仅是“民俗精英”们自身的心理表征。在“接姑姑迎娘娘”被批准成为国家级非遗项目之后,当地“民俗精英”们的道德责任感迅猛增长,对于原有的地方传说,就有很多芒刺在背的感受,尤其是“姐妹俩争大小”的传说,他们认为过于世俗,缺乏正面神灵的道德崇高感。当年村民 L 只是更改塑像,现在村民 W 等人更提出了“规范传说”的口号。但这一传说不能被抹去,因为像前引“赤荆村”、“马驹村”,全靠这一传说来建构其在当地信仰空间中的合法性。于是他们就开始改编,说是尧王或者舜王为了测试姐妹俩的智能,才设计了这三个难题的。这还是很小幅度的改动,有的改编可以达到伤筋动骨、面目全非的地步。但目前来说,他们的这些最新编创,似乎还没有被很多人接受附和,我们只是听到少数几个跟“民俗精英”们走得比较近的人偶或说起过,不知道将来是否会有更广泛的流传。但一个趋势很明显,“民俗精英”们的改编,总是越来越接近主流意识形态,这也凸显了“地方外”影响力的日趋强大。

上述传说的变化生成,某种意义上说可以视为地方人士应对外部文化冲击的内部选择,这也表明当地“民俗精英”较为强大有为。我们在别的地区调查传说的时候,大量碰到过“地方外”人士直接干预“地方内”传说的粗蛮现象。比如一个地方风物,本地人原有一套传说,却被地方外的人士出于某种目的,新编了另外一套更符合主流意识或审美标准的传说,甚至连该“实物”的命名也被改窜了,他们通过导游之口、文字出版甚至影像媒体到处宣传,给外人造成这就是当地传说的印象,这其实是用“地方外”的传说将“地方内”传说覆盖了,是李鬼抢注了李逵的商标①。类似的情况在当前屡见不鲜,它们或许与“五髭须”和“杜十姨”一道,构成了地方传说内外演变的两个极端吧。

结　语

现行的传说研究,大多总是先发现一个地方文本——无论来自文献还是口头,是自己的采录还是别人的搜集整理——总之,这个文本只要跟某地方——无论是村落乡镇,抑或是市县专区——有明确的挂钩,那么学者就有理由将之作为该地方普遍流传的传说来处理,给人的印象似乎整个地方在这个传说上就只有这样一种说法,并且该地方所有民众理论上说都应该知晓这一传说。即便搜集到几种异文,也被视为只是一些不重要的别说,最多可以充当该传说文本的补充。它们之间的差别是纯文本性的,很少看到文本所体现的人群关系。在这样的研究范式下,作为传说消费者的地方人群是均质的,互相之间没有矛盾和差别,从而造就了一种“宁静的乡村”里传播着“美丽的传说”的印象。但是,假如在地方上调查得足够深入,那么我们一定会发现,地方民众的生活世界是纷繁复杂的。且不论那些地方外别有企图的编造,也不论地方内民俗精英们的新近改编,即便是在当地长期自在传播的传说,也像多棱镜似的体现着演述者们的各种欲望、动机、观念、情感和策略,呈现的是一派“喧哗与骚动”的景象。传说正是在这样的话语世界中实际存在,它被地方民众演述着,同时也表达着民众,建构着社会,并直接参与着民众的生活实践。

英国人类学家拉德克利夫－布朗(Alfred R. Radcliffe-Brown)将安达曼人的传说故事区分为“大主题”和“小主题”,他认为:“只有同一个传说有好几个版本的时候,才能够做到这一点。在该传说的所有版本中都出现的,就是大主题,各版本之间互有差异、但对传说本身不造成重大改变的,就是小主题。”②然而,相对于他调查区域的广阔

① 详情可参考王尧:《新编的地方主流性传说之研究——以湖南永州的尧舜传说为中心》,《民间文化论坛》,2012 年第 6 期。

② 拉德克利夫－布朗:《安达曼岛人》,梁粤译,桂林:广西师范大学出版社 2005 年版,第 251 页。

程度而言,他所搜集到的异文“版本”显得太少了,因此他所分析的传说意义,是代表着大面积集团性人群的。笔者将在另外的文章里,将我们团队这些年在当地采集到的所有关于娘娘的身世传说做一个总汇,试着为已有的传说编制一个逻辑顺序,然后将每个环节中的所有异说一一标举,从而形成一棵虚拟的传说“生命树”①,它虽然永远不可能在现实中存在,但所有现实存在的说法都可以在这棵树上找到位置,从这个意义上说,我们搜集到的所有传说异文,都只是一个传说,这正是由话语的“互文性”(Intertexuality)决定了的。不单如此,笔者希望对于每个环节的异说标注出搜集的情景,可能的话,为它加上观察到的话语交锋的实例。通过这样的加注,笔者企图呈现出互文性中所体现的地方人群交流的实际细节,考察文本究竟如何就语言、行为、心理、观念诸层面关涉着人群的社会生活。果能如此,那么这棵树不光有了真实的生命气息,或许可以径直看做地方民众生活的一个独特缩影。

加法之外,笔者还希望做一次减法,看看“这一个”地方的民间传说可以减无可减到什么程度。这里所谓的减法,不是去寻找一个最小的传说文本。任何一个传说环节,几乎都可以单独抽取出来讲述从而形成一个传说文本,每个文本都可以用最简单的语言来完成;反之,任何一个最简单的传说文本,其实都与其他传说文本相关,就像任何一根枝丫都长在或者嫁接在这棵树上一样。所以我们要减出来的最小值,其实是抽象出来的最简单的结构,即所有传说文本都不会对它发生质疑的基干,或者说所有当地民众都知晓的传说框架。经过反复演算,笔者得出的最小值是——“尧王将两个女儿嫁给了舜王”。这个结论或许简单得有点让人沮丧,但却说明了一个道理:传说最稳定的基干,其实只是几个主要人物之间的关系。这个基干,恰是大传统给予的,却也足够支撑起地方特殊信仰的仪式框架。所以,从根本上说,主流传统与地方建构,其实也是互文性的。

The Folk Legend as a Discourse of Locality

Chen Yongchao

(*Department of Chinese Literature and Language*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: The research pattern on contemporary legends has already turned from text-centered study to contextual study. Inside a limited local group, not all the general legends are taken as legends which require the true feeling based on the local association among communities. In fact, the legend has never aimed at entertainment as its main target. It is a form of discourse used in communication among the local people, and it constructs the identity relationship between the narrators and also directly affects their behavior. The so-called folk legend is definitely not a homogeneous distribution. It embodies the process of competition between people in a certain domain or field, in which the loose combination of “folk elites” formed by different kinds of cultural capital plays a predominant role. As to the local legend, there are not only disputes “inside the locality”, but also various competitions “outside the locality”.

Key words: legend, discourse, context, locality, folk

(责任编辑　何　方)

① “生命树”概念借用自刘魁立《民间叙事的生命树》一文,见《民族艺术》2001 年第 1 期。